

UN RARO TESTO BUDDHISTA: IL MANICŪḌĀVADĀNA

Il *Manicūḍāvadāna* è un *Divyāvadāna* sanscrito, pubblicato per la prima volta a Londra, attraverso la collazione di sette manoscritti, da Ratna Handurukande nel 1967 per la Pali Text Society¹. Consta di brani narrativi in prosa e di squarci in *śloka*, che per la maggior parte esprimono momenti lirici dei personaggi. Nell'edizione è pubblicata anche un'altra versione metrica di 475 *śloka*, che costituisce originariamente il IV capitolo di uno *Svayaṃbhū-purāṇa*, il cui unico manoscritto conosciuto si trova nella Bibliothèque Nationale di Parigi. Non presenta sostanziali differenze di contenuto dai manoscritti sanscriti in prosa. Ancora nella medesima edizione è pubblicata un'altra versione drammatica della leggenda in lingua tibetana, che reca tuttavia il titolo sanscrito *Lokānanda*, ed è una traduzione di un originale testo sanscrito perduto, attribuito a Çandragomin, vissuto nel VI sec. d.C. L'accurato riassunto annesso fa pensare ad un testo drammatico molto efficace e ricco, attraverso i cinque atti, di molteplice fantasia, che in parte si discosta dal racconto letterario, sia nella successione dei tempi che nei particolari momenti psicologici dei personaggi, pur contenendo esattamente tutti gli episodi fondamentali.

Dell'*avadāna* sanscrito esiste una evidente versione libera, con saltuarie parafrasi, in lingua Nevāri, pubblicata da Siegfried Lienhard negli Acta Universitatis Stockholmiensis (Stockolm Oriental Studies) presso Alquist & Wiksell nel 1963: *Maṇicūḍāvadānodaḥṛta - a Buddhist Rebirth Story in the Nevāri Language*, edited and translated by S.L., che si presenta cioè come un estratto della leggenda generale. In realtà questa versione non si discosta in nulla di essenziale dai manoscritti sanscriti, di cui riproduce esattamente la successione degli episodi, talvolta con le medesime frasi e parole, talvolta concedendosi degli allargamenti, come

1. *Maṇicūḍāvadāna* being a Translation and Edition, and *Lokānanda* a Transliteration and Synopsis by Ratna Handurukande, London, Luzac & Company, 1967.

nella descrizione di un giardino, di una battaglia, di un dialogo, con minime varianti psicologiche, che annoteremo per quanto riguarda l'episodio che qui particolarmente intendiamo esaminare. Vi sono momenti meno eticamente puri, come per es. nel grande sacrificio di Maṇicūḍa, che quantunque sia pronto a dare in pasto se stesso al *rākṣasa*, svolgendosi una battaglia fra gli dèi a proposito del sacrificio stesso non esita a dare in pasto al *rākṣasa* gli dèi uccisi (II A). Mentre Indra stesso dimostra una grande invidia per le sublimi virtù del re, che mettono in pericolo la sua supremazia (8 B), e questo è il motivo, assai volgare, per cui lo tenta sotto la forma del demone. Il manoscritto era stato scoperto da J. Klatt nel 1873, che lo aveva definito una *Nepālī bhāṣā*, e sembra di data molto recente (1800 circa). Non ci occuperemo qui di qualche altro frammento della leggenda, di cui uno in 191 versi, pubblicato in «Journal and Texts of the Buddhist Text Society of India», vol. I par. III (Calcutta 1893), ricordato da Kṣemendra e citato da Lienhard.

* * *

Il presente saggio non ha scopo filologico, né di analisi dell'intero testo. Intende unicamente rilevare l'episodio centrale della leggenda, che ha un particolare valore filosofico, etnologico e religioso perché presenta, in misura molto maggiore di altri consimili più brevi (episodio del re Uśīnara nel *Mahābhārata*, vari *jātaka* buddhisti²) il valore interiore della liberazione suprema raggiunta attraverso il dono del proprio corpo in pasto ad altre creature, praticato come sereno costume, quale mezzo per dare una tomba vivente e amata al proprio corpo, nelle culture del cannibalismo sacro patrofagico, ma anche in riti drammatici del cannibalismo rituale, per esempio, nel Messico, e in forme crudeli di divorazione del corpo vivo del condannato nel cannibalismo giudiziario. Come dono d'amore fu sublimato da Gesù nell'Ultima Cena, me-

2. In particolare la Storia della Tigre e la Storia della Lepre. V. *The Jātaka-mālā or Garland of Birth-Stories*, by Ārya Sūra translated by J.S. Speyer, London, 1895. Ārya Sūra, *Storia della Tigre e altre storie delle vite anteriori del Buddha (Jātakamālā)*, a cura di Raniero Gnoli, Leonardo da Vinci, Bari, 1964. Nel *Libro Tibetano della grande Liberazione*, a cura di W. Y. Evans Wentz (trad. it. di C. Cipollini e S. Piovanò Newton Compton, Ed. Vicenza, 1973), che racconta la vita di Padmasambhava, v'è un analogo episodio di una principessa che, su consiglio dell'asceta, dà il suo corpo in pasto ad animali affamati. Il testo è pieno di episodi cannibalici; e vi è chiaramente detto che i *rākṣasa* sono «gente» demoniaca, che abita probabilmente Ceylon, oppure altri luoghi dell'India (pag. 203). Praticamente si tratta dunque di popolazioni aborigene con costumanze cannibaliche. Cfr. la storia del re Uśīnara in *Mahābhārata*, III, 130 sgg. Richard Wagner scrisse, dopo la lettura del passo in A. Holtzmann: *Indische Sagen*, a Mathilde Wesendonck da Londra (30 aprile 1855): «Wollen Sie meine Religion kennen lernen, so lesen Sie *Usinar*. Wie beschämt steht unsere ganze Bildung da vor dieser reinsten Offenbarung edelster Menschlichkeit im alten Orient» (W. Ute Jung: *Die Rezeption der Kunst Richard Wagners in Italien*, Regensburg, 1974, pag. 251). Il passo è riportato già in: Helmut von Glasenapp: *Indische Geisteswelt*, Baden-Baden, B.I., pag. 308.

diante un transfert di natura parapsicologica nel pane e nel vino destinati in cibo degli amati. Lo scambio totale della propria vita con la vita altrui realizza la liberazione suprema da qualunque limitazione, dell'io e degli altri attaccamenti, nella grande gioia dell'accettazione di essere interiormente tutto: condizione nirvanica, che nell'induismo era il *sa-mādhi* supremo del ritorno alla consapevolezza e all'esperienza consapevole di essere il *brahman-ātman*.

Il grande segreto dell'atteggiamento vedantico e buddhista mahāyānico davanti al mondo è l'affermazione perentoria, in forme diverse ma sostanzialmente convergenti, e in una misura pressoché sconosciuta alla tradizione occidentale, dell'Essere (*sat*) quale Realtà e Sé onnipresente (*ātman*) non duale (*advaita*) di tutto l'esistente, la cui dualità è il gioco di *māyā* (*māyālīlā*); *icchādveṣasamutthēna dvandvamohēna bhārata — sarvabhūtāni saṃmohaṃ sarge yānti paraṃtapa = yeṣāṃ tv antagataṃ pāpaṃ janānāṃ puṇyakarmaṇāṃ — te dvandvamohanirmuktā bhajante māṃ dṛḍhavrataḥ* (Gitā, VII,27,28). « Trattati dall'illusione duale di brama e avversione, / tutti gli esseri, o Bhārata, son dalla nascita illusi. = Ma quelli in cui il male è alla fine, genti di ricche virtù, / liberi da ogni dualismo, adorano me con fermezza »³. Questo soltanto è *cit*, cioè la vera Mente, la sapienza, che non è solo *manas*, pensiero, mente dualisticamente orientata a pensare l'altro da sé, e quindi tutto il mondo come altro, ma *prajñā*, *bodhi*, *mahābodhi*, illuminazione dell'Identità universale. Questa sorge quando ci si è liberati dalla mentalità dell'io e del molteplice, quali realtà ritenute ultime, e non quali aspetti del gioco di *māyā*; il liberato dalla distorsione dell'*ahaṃkāra*, il *vimukta* (*vimuttasmiṃ vimutta*) è nella gioia suprema di essere tutto senza dualità (*kevalādvaita*) e quindi di essere anche, senza attaccamento, ogni singola creatura, che è il fine segreto e la sostanza della voluttà dell'amore, ed è quindi il compimento dell'amore (*kāma* e *bhakti*) e più che l'amore. *sarvabhūtaṣṭhaṃ ātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani — ikṣate yogayuktātmā sarvatra samadarśanaḥ* (Gitā, VI,29). « Vede in ogni essere Sé, tutti gli esseri nel Sé, / nello yoga fatto Uno tutto ovunque uguale scorge ». In questa suprema *voluptas*, libera anche dai condizionamenti comuni del sesso e dell'amore umano, che porta ad estremo compimento — nel buddhismo è *mahākaruṇā*, *charitas* suprema — ogni possibilità di mortalità o di dolore o delusione è svanita. *yaśmin sarvāṇi bhūtāni ātmaivābhūd vijānataḥ — tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvam anupaśyataḥ* (Īśa Up. 7). « In chi si sa divenuto ogni essere, chiaroveggen- / qual delusione o dolore coglie chi l'unità scorge? ». E questo è *sat*.

Nella visione buddhista *sat* è *tathātā*, e colui che è giunto alla liberazione è *tathāgata*. Chi è allora egli? L'universo come *sat*, che è anche *śūnya*, il Vuoto dei mondi. Il suo Essere — non la sua mente, *manas*,

3. I versi cit. in nostra trad.: *Bhagavadgītā*, interpretazione lirica secondo la misura dei ritmi originali e con introduzione di Giulio Cogni, Milano, 1973. Per la *Īśa Up.* cit. più oltre in nostra trad. v.: « *Città di Vita* », Firenze, luglio-agosto 1973. Il detto *vimuttasmiṃ vimutta* in *Sāmāññā Phala Sutta* nel *Digha Nikāya*.

o non questa soltanto — sarà allora indifferentemente tutti i *bhūta*, tutto il *bhava*; e accetterà di essere via via ogni creatura, non come essa si pensa e si vede soltanto, limitata e soggetta al *karman* suo proprio nel *saṃsāra*, ma come è, quale Identità di Sé con Sé; essa stessa, come tutto, *svayambhū*, autogena nel divenire dei mondi, tutte le cui immagini visuali sensibili e pensabili risplendono di sfolgorante luce dal di dentro, *bodhi*, quale Identità, *tathāta*, *advaita*, in quanto appunto *svayambhū* nell'essenza: per l'induismo, immediatamente il *brahman-ātman* che si autopone, buddhisticamente dal nirvanico *śūnya* universale.

A questo punto il liberato realizza, secondo il mistico buddhista Śāntideva⁴, il *parinirvāṇa*, che consiste nella *parātmasamatā* che è anche *parātmaparivartana* — Identità universale del Sé e sostituibilità universale dei sé —; e questo è *mokṣa*, liberazione finale nel *nirvāṇa*, che splende della luce universale dell'*ānanda*.

Non resta allora nel *tathāgata* che l'universale compassione — in senso soprattutto etimologico di consentimento con tutti gli elementi e le creature — *karuṇā* verso tutti gli esseri viventi avvolti nel *karman* del *saṃsāra*, sentiti come Sé infinito luminosamente rifratto nei milioni di mondi. *Seid umschlungen, Millionen! — Diesen Kuss der ganzen Welt!* canta lo schilleriano canto cosmico della Nona sinfonia; il compiuto, il *tathāgata*, ritrova ovunque se stesso, a cui è pronto perciò a fare dono della sua vita, donando alle altre creature « vita con la sua vita », come canterà Mañicūḍa. Ma che è la vita, se non cibo che si trasforma in vita, e come si può dar vita con la propria vita alle creature, se non donando loro la nostra stessa vita in cibo, qualunque sia l'energia che noi diamo loro? Senonché il cibo fondamentale, quello che permette la vita e l'assorbimento anche di tutti gli altri cibi, è tuttavia il cibo del corpo, in parte gassoso (l'atmosfera) in parte liquido e solido. Anche questo cibo è il *brahman-ātman*. È così che la *Taittirīya Up.*, vedendo tutte le creature nascere dal cibo e quindi in un costante rito di sacrificio universale dell'Essere per la vita delle creature, può esclamare per bocca del *brahman*: « Colui il quale sa che ciò che è alimento è fondato sull'alimento — è egli stesso fondato nel *brahman* » (2,9) e levare l'inno giubilante: *hā vu hā vu hā vu, aham annam aham annam aham annam — aham annādo aham annādo aham annādaḥ*, con cui si conclude la *Upa- niṣad* nell'esclamazione finale: *śāntiḥ! śāntiḥ! śāntiḥ!*⁵.

4. V. Giuseppe Tucci, *In cammino verso la Luce*, Torino, 1925. Oscar Botto, *Buddha e il Buddhismo*, pagg. 142-3, Esperienze, 1974. Amalia Pezzali: *Śāntideva mystique buddhiste des VII e VIII siècles*, Firenze, 1968.

5. Il testo continua: *ahaṃ ślokaḥ ahaṃ ślokaḥ ahaṃ ślokaḥ*, tradotto variamente: « Io sono il Poeta » (Pio Filippini Ronconi in *Up. antiche e medie*, Torino); « I am who makes Scripture » (Śrī Aurobindo, *Eight Up.*, Pondicherry, 1965): ma Śaṅkara, collegando la parola *śloka* con *śleṣa*, dice che significa *unione*, cioè unione del cibo e del mangiatore del cibo, accentuando così l'identità essenziale fra mangiato e mangiante (*Eight Upanishads with the Commentary of Shankarācharya*, transl. by Swāmī Gambhīrānanda, Calcutta, 1965). Filippini Ronconi ricorda: « L'alimento (*anna*) è inteso come vita divina fluente dal cosmo, parte che il *Brahman* offre di se stesso per continuarsi nel mondo delle creature ».

Come abbiamo detto in un altro saggio, l'uomo non è una statua, come non lo è nessun vivente, ma vive di un ininterrotto flusso di energia che continuamente si nutre e forma dal cibo: per la *Taittirīya Up.*, egli è fatto di *anna*, *prāṇa*, *manas*, *viñāna*, *ānanda*, che sono contemporaneamente la medesima energia fluente in vari rifrangenti aspetti dell'arcobaleno del *brahman*. È così che il *tathāgata* — al pari del *brahman* — non può essere veramente gli altri se non è anche loro cibo. Una tremenda constatazione, che fonda il mistero eucaristico, come quello degli antichi riti del cannibalismo sacro, ed è anche il mistero fondamentale dell'esistenza creaturale, fondata sull'amore e sul sacrificio universale.

Tutto questo discorso è necessario per chiarire l'essenza profonda, insieme psicologica, filosofica e religiosa, ma anche biologica, dell'*avadāna* buddhista a cui ci volgiamo.

Il re *Maṇicūḍa*, *bodhisattva*, anzi precedente incarnazione del Buddha, detto anche *Ratnacūḍa*, ha questi nomi perché nella cima della sua testa è infisso un gioiello di inestimabile splendore. Quando nacque, una gran luce si diffuse dal gioiello nella città di *Sāketa*, non lontana da *Hastināpura* — siamo nell'India del Nord — e si commossero i mondi. Era infatti nato un tesoro di generosità e di illuminazione; tanto che anche sua madre, *Kāntimatī*, sino da quando lo ebbe in seno fu presa da un grande furore di generosità e di illuminazione, e di saggezza verso tutti e tutto. E in che consisteva quella generosità del gran re? Nel donare tutto a tutti attraverso un'infinita compassione, che lo farà commuovere fino alle lacrime per ogni sventura o minorazione altrui, come se egli fosse quello sventurato, quel minorato. Egli infatti era anche gli altri, che non erano quindi gli altri, ma lui in tutte le forme. Così era veramente simbolo e incarnazione totale del regno e dell'universo.

Il racconto eroico del *Maṇicūḍāvadāna* si svolge in una luce di leggenda felice. Il re nasce da *Kāntimatī* che appunto già prima del parto diviene generosissima e saggia per le voglie della gestante. E diffonde beni e massime di saggezza al suo popolo. Poi, quando nasce il bambino con il gioiello sulla cima della testa — un gioiello che era « caldo quando faceva freddo e freddo quando faceva caldo » — « gli dèi levarono bandiere e oriflamme celesti per ogni regione. Suonarono strumenti divini e sparsero fiori celestiali ». E' un rituale comune a tutti i grandi eventi nel buddhismo, e anche qui sparge gioia e musicale armonia. Gli viene dato il nome che rappresenta la struttura miracolosa della sua testa, simbolo della luce del buddhismo.

Oṃ namo ratnatrayāya sarvabuddhabodhisattvebhyaḥ. Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye Bhagavān śravastyāṃ viharati. È il Buddha stesso, da cui il narratore ascolta la grande leggenda.

Quando il bambino sarà grande sposterà *Padmāvatī*, propostagli da un asceta, senza opporre alcuna di quelle resistenze ascetiche — in fondo quasi sempre egoistiche nella rinuncia — che compaiono invece in altre versioni (cioè in quella nepalese e nella tibetana). Ne avrà un

bimbo, Padmottara. Poi subito, nel racconto, chiama a raccolta una grande adunata di popolo nel giorno di luna piena, insieme con le regine, i principi, i ministri e i residenti della città e del contado, che tutti al suono delle campane si recano nel *maṇḍalavāṭa*, il sacro recinto circolare fuori della città. Prende a parlare, e annuncia il suo proposito. « Io darò ricchezze a coloro che non ne hanno... Io darò loro sufficienza di beni, in modo che essi possano sostenere le loro vite, dare elemosine e praticare atti di merito ». Per grande virtù di immedesimazione, egli si farà umile fra tutti, rinuncerà possibilmente al regno, farà del suo regno potenzialmente, in virtù dell'amore, quello che oggi potrebbe essere uno stato socialista.

« In quell'occasione il *bodhisattva* recitò l'inno seguente.

Il donatore diviene beato, celebre e fortunato
in questo mondo, e nasce poi in un felice stato.

Vive a lungo ed è forte, ed è coraggioso e bello
e fascino, amato dal popolo, e nasce come un patrono.

...

Perciò chi vuole star bene doni sempre elemosine.

E chi desidera il cielo pratici la virtù » (14).

Questa virtù non è né dolorosa né scabra né arida; ma è fondata sulla constatazione che essere tutto, donare agli altri come a se stessi è gioia suprema e vero possesso universale. Il dono non è la causa, ma la conseguenza naturale dell'essere tutto.

È in seguito a queste manifestazioni di eccezionale grandezza interiore che i guardiani del mondo si recano alla città di Sāketa, ma non possono procedere oltre in seguito al potere del *bodhisattva*. Nella versione in Nevāri il prodigio viene interpretato vilmente da Indra come una menomazione per lui; ma qui nulla di questo. Neanche la tentazione suprema a cui Śakra (cioè Indra) sottoporrà durante il grande sacrificio il re sarà qui una vendetta, come nel testo nepalese, ma anzi una prova per suprema ammirazione. Questa sorge subito, sconfinata. « Doni dispensa il re, pieno di compassione — e così insegna a tutti ad essere generosi ». « Con questo agire pieno di meriti qual regno avrà — questa grande anima compassionevole e piena d'amore? ». Ed ecco che, in quell'assemblea divina, appare un glorioso raggio di luce. Tutti vogliono aiutare dunque il gran re « *kāruṇyaṃ paramaṃ kṛtvā* », nella sua sublime missione.

Si giunge così rapidamente all'episodio centrale della leggenda eroica, di cui occupa gran parte il sacrificio *nirargaḍa* (o *nirargala*, come nel ms. nevāri: sacrificio « infinito, senza limiti »). E' in questo grandioso periodo di riti sacrificali, una grande e lunghissima festa, nella quale il *bodhisattva* dispenserà doni a non finire a tutto il suo popolo in giubilo, che egli verrà messo ad una suprema prova da Indra-Śakra nel grande recinto sacrificale, proprio sull'altare dalla cui fiamma si le-

verà nel ventesimo giorno un grande *rākṣasa* « terribile, con un viluppo volante di capelli arruffati sulla testa, occhi rossi, mani e piedi enormi, una bocca spalancata, una tremenda bocca aperta con la lingua penzoloni. Sorse d'un tratto dal gran fuoco sacrificale con un riso cupo e terrificante, sorpassando di statura il lustro del fuoco ». Non è tanto, in fondo, un malvagio, quanto una manifestazione mostruosa della sfrenata natura. Un demone scatenato. Potrebbe essere anche, com'è noto, un ricordo leggendario di una nera creatura cannibalica di stirpi aborigene, che sbucano improvvisamente dalla foresta, e uccidono uomini per mangiarli. Non è comunque una bella, attraente ragazza quella a cui Manicūḍa si donerà; il suo dono sarà, oltretutto, un superamento di tutte le convenzionali preferenze della natura umana, che hanno nell'*ahaṃkāra* le loro radici.

Subito quell'essere enorme, a prima vista repugnante, armato di tremenda dentatura, gli chiede cibo ricco di energie, cibo di carne viva. « E' da molti anni che sono oppresso da fame e sete. — Non sento giammai parlare di cibo né mai ne vedo ». Il grande sacrificio *nirgaḍa* che il re stava consumando era incruento, secondo i principi del più alto buddhismo, che evita accuratamente ogni azione che possa produrre ingiuste sofferenze nelle creature senzienti. Ma il *rākṣasa* è inesorabile; ha bisogno di carne viva, uccisa di fresco. Nella versione drammatica i consiglieri esterrefatti avanzano la proposta di sacrificare animali lì prossimi, con i quali forse si consumavano nel recente passato altri sacrifici. Ma in questo puro racconto nulla di ciò. « Nessun essere vivente venne ucciso in quel grande sacrificio ». Il re, messo alla preoccupante prova, prende la decisione eroica. « Ahimè! ché mi trovo davanti ad una grande difficoltà. Che cosa fare in questa circostanza? Carne fresca, ricca di sangue non può aversi senza distruggere vite. Io gli darò il promesso cibo, ma non posso uccidere alcuna creatura vivente, neanche un piccolo insetto. Per adempiere alla perfezione della generosità darò a questo *rākṣasa* questa mia carne e sangue ». Una volta accettato il punto di vista dell'*ahiṃsā* spinto fino allo scrupolo, egli non può per nessuna ragione far soffrire le creature, perché la sofferenza è sempre, imposta o subita, un male che produce altri mali. Altra cosa è la sofferenza accettata invece come olocausto — non sofferta nel *jīva*, ma realizzata come gaudiosa offerta di bene nell'*ātman*: io ti darò vita con la mia vita. Sarà allora « l'offerta suprema cercata da tutti i *Buddha* », quale sbocco nello stato nirvanico della grande liberazione da ogni limite personale.

Così egli canta a quella gigantesca, demònica creatura la grande offerta:

« Non temere, caro, mangia la carne mia fresca
come vuoi, senza timore, e bevimi quanto desideri ».

Egli si fa tutto ciò che quello vuole, tutto ciò che desidera, olocausto supremo al bisogno della sua vita.

« Io ti farò soddisfatto come non sei mai stato, con la mia carne e sangue. E sii finalmente contento!

Oggi, mio buon amico, così perverrò alla soglia dell'offerta suprema, cercata da tutti i Buddha.

Oggi per te compirò l'impresa del dono di questo corpo mio impuro, che è destinato alla morte.

Oggi, per l'onniscienza, io ti farò felice donandoti la mia carne calda e tutto il mio sangue.

Oggi ti darò carne tagliandola a poco a poco dal corpo mio, perché tu riesca infine a saziarti.

Oggi farò che gli dèi coi *gandharva* e con i *dānava* gioiscano mentre vado alla morte verso la luce.

Oggi, donando il mio corpo per liberare gli esseri, salgo alla grande pace dell'illuminazione.

Oggi, donando la carne e il sangue, schiaccierò Māra, e darò luce al mondo che anela alla liberazione ».

« Come il saggio *bodhisattva* ebbe detto questo, tutta la terra tremò con un boato simile a quello dell'oceano sbattuto dal vento.

Gli dèi, gli *asura* e i *gandharva*, che erano nel cielo, udendo questo mirabile dono, furono ricolmi di gioia » (24).

Il dono è compiuto per l'onniscienza, *sarvajñāna*; per esso il donatore raggiungerà la grande *bodhi* e l'ultimo *mokṣa*: *sattvanirmokṣa*.

Seguono i particolari del sacrificio sempre più terribile che egli, il re, essendosi ogni altro rifiutato di mettere il coltello nelle sue carni, si pratica da se stesso, e lascia compiere coi denti al *rākṣasa*, mentre tutti lo supplicano di cessare da quell'orrenda offerta. Ma nessun cupo dolore, nessun terrore è ormai nel cuore del *bodhisattva*, che « va alla morte verso la luce » e « sale alla grande pace dell'illuminazione ». Egli è ormai in uno stato nirvanico, nella grande ipnosi, che sempre, quando viene raggiunta, elimina ogni dolore. « Vieni caro, adempi al mio desiderio! Accetta il mio sacrificio! Bevi a sufficienza il mio sangue! ». Il dolore tuttavia qui non è ancora veramente eliminato, ma piuttosto fatto fonte di suprema gioia; è una musica speciale dello stato ipnotico derivato dall'infinito amore: altrimenti, se fosse stato subito soppresso in una totale insensibilità, sarebbe stata piuttosto una fuga dal dolore che un suo vero superamento. Si toccano a questo punto i misteri della più alta etica, anche cristiana, che nel dolore gioioso vede l'indiamiento. A questo vertice, ogni valutazione psicologica — masochismo e simili — sarebbe evidentemente fuori luogo, data l'altezza transpersonale del supremo livello di totale liberazione dall'io. « Tagliava carne dal suo torace, dalle braccia, dalle cosce, dai fianchi e dai polpacci, e la donava con le sue proprie mani. Preso da terribili dolori, metteva insieme tutto il suo coraggio, stringeva i denti, e diceva incoraggiando il suo cuore: 'Ciò che tu sempre desiderasti, o cuore, pensando: Quando sarò in

grado di servire l'umanità, qui stesso, con sangue, carne, grasso, ossa e midollo?' desideroso di raggiungere la suprema illuminazione per tutti i tempi: questa occasione è sorta oggi ». Poi il *bodhisattva* sviene « sopraffatto da terribile dolore, imbrattato di carne, sinovia e sangue, agitando i cuori di quella moltitudine ». La regina Padmāvati urla dalla disperazione. E la moltitudine leva da tutte le parti dell'immensa adunata alti lamenti. Ed ecco infine la grande pace del superamento di ogni pena. « Allora il *bodhisattva*, riguadagnando la coscienza, si svegliò e si sollevò ad un tratto neutralizzando la terribile pena con la forza della sua energia e determinazione ». E' l'effetto ultimo dell'ipnosi. Finché esclama con il cuore pieno di gioia: « Ti prego, accettami! Affrettati, caro, e mangia le mie ossa o il midollo delle mie ossa, il cuore, o la carne e il grasso del cuore, o il mio cervello mentre sono ancora in vita, in modo che io possa, vedendo ciò, sviluppare i miei alti pensieri di generosità, essere gioioso e felice, e confortare la mia mente pensando: 'La mia carne, il mio sangue e la mia vita sono serviti alla tua vita'. L'illuminazione, suprema e perfetta, sarà allora a portata di mano. Questo sarebbe difficile a raggiungere se io fossi già morto'. — A quel punto gli dèi adunati nell'aria levarono voci di giubilo dai loro cuori pieni di ammirazione ».

E' giunto così il supremo momento. Il dolore si fonde interamente nella gioia; la gioia è perfetta e suprema nella constatazione interamente consapevole — ancora in vita — che « la mia carne e il sangue e la mia vita sono serviti alla tua vita ». Ecco il grande *parātmaparivartana*. Vinta ogni limitazione, *kleśa*, tendenza dell'io, *ahaṃkāra*, egli è tutto in tutto: e questa è suprema liberazione, *mokṣa*, e suprema *voluptas*, *ānanda*. Non c'è più né mio né tuo, ma l'Essere (*sat*) nella sua plenitudine. Il *bodhisattva* ha toccato con mano la *tathāta* universale, « *sarvabhūtāni cātmani* ». Tutto il Vuoto è un solo Vuoto, e quello sono io. In ogni essere sta il Sé, secondo il *mantra* induista, ogni essere è il Sé, e quello sono anche io. La mia vita, il mio *jīvātman*, è indifferentemente tutti i *jīva*, ogni *ātman*.

A quel punto Śakra ricompare nella sua vera forma « grandemente soddisfatto », e chiede al *bodhisattva*, dopo averne ricostituito miracolosamente il corpo con potenti medicine, che cosa desidera avere in ricompensa per la prova suprema. Il *bodhisattva* risponde che non desidera « essere uno Śakra, un Māra o un Brahmā, o guadagnare sovranità sopra le direzioni dello spazio, o nascita in cielo, o il regno di un monarca universale, o alcun altro reame terrestre ». « Vorrei soltanto raggiungere la suprema illuminazione, e aiutare quegli esseri che non hanno ancora varcato la soglia a varcarla, sollevare gli oppressi, consolare gli sconsolati e liberare i non liberi. Questo è il mio desiderio ». E quando Śakra gli chiede se nel dare il suo corpo non avesse sentito amarezza o rimpianto, risponde: « Kauśika, io non ho mai sentito alcuna amarezza o rimpianto ». Il *bodhisattva* fa ancora una breve dichiarazione, « fissando la mente nell'illuminazione, perfetta e suprema, e nutrendo pensieri d'amore verso tutte le creature », e il suo corpo è pienamente

ricostituito in tutto il suo splendore. Indra-Śakra gli chiede perdono per avergli causato tanto dolore; il *bodhisattva* lo perdona di tutto cuore. « In quell'istante... il signore degli dèi, insieme con i centomila differenti dèi, salutò reverente il *bodhisattva* e scomparve ».

Il testo non lo dice apertamente, ma da tutte le espressioni d'amore che il *bodhisattva* aveva rivolto al suo divoratore emerge, nell'*ānanda* delle sue stesse parole che, contemplato nel suo *sat*, nella identità non duale, anche il *rākṣasa* gli era apparso nella sua verità creaturale in tutto il suo demònico (non demoniaco) splendore. Come avviene all'occhio interiore di ogni grande artista e grande amante, nell'identità *advaita* tutta la realtà appare *svayaṃbhū*, momento della *bodhi* universale, e quindi, come un'antica lampada cinese, splendente dal di dentro della pienezza dell'Essere. Il difetto, il male, il demoniaco eventuale, che tanto disturbano l'occhio ordinario, impedendogli spesso in maggiore o minore misura di scorgere il divino *Brahman* nella creatura, sono negatività che in realtà non esistono nel *sat*, nell'Essere profondo della *māyā* del *saṃsāra*, come non esiste positivamente l'ombra, ma solo la luce che la fa apparire. Di qui la gioia suprema del *bodhisattva* di contribuire con la sua vita alla vita di quella creatura.

All'episodio del dono del corpo di Maṇicūḍa seguono altri doni e sacrifici; un asceta gli chiede in dono sua moglie e suo figlio, il viceré, per ripagare del suo insegnamento Mārīci che « vive in un romitaggio sulla montagna Himālaya ». Ed egli prega moglie e figlio di sacrificarsi anch'essi mettendosi al servizio dell'anacoreta. Poi v'è un re arrogante e naturalmente egoista, Duṣprasaha, che avendo udito della sua sterminata bontà e compassione, rinunciando ad ogni scrupolo « è venuto sprezzante a distruggere il nostro regno ». Maṇicūḍa ha compassione della sua ignoranza, e gli dona anche un elefante, che deve ricomprare da altri. Tenta di ritirarsi in solitudine e abbandonare le miserie del potere. Ma poi è costretto dalle preghiere dei sudditi, e dello stesso anacoreta presso cui si era recato, a ritornare a casa. Più tardi salva la vita a Padmāvati, insidiata da un demone della foresta, e la riprende con sé insieme col figlio, per consiglio dello stesso Mārīci.

Infine viene la più atroce delle prove. Il re Duṣprasaha, per allontanare una pestilenza, ha bisogno del gioiello che sta al sommo della sua testa, e gli invia ambasciatori per ottenerlo. Egli esulta ancora più che prima per il dono della sua carne. Se lo lascia estrarre da quelli con repugnante ferocia; e rinnova gli inni di gaudio per la suprema prova della liberazione.

« Oggi io raggiungerò l'estrema riva del mare.

Oggi dischiuderò l'illuminazione prossima ormai.

Salgo alla luce suprema, difficile ad ottenere,

e dono gioia al mondo in pena con la non-morte.

Col mio potere io vi condurrò dall'oscuro *saṃsāra* sconvolgitore alla pace della città del *nirvāṇa* » (58).

I Brahmani cominciano l'incisione per estrargli la lucente pietra preziosa dalla testa, fra inenarrabili laceramenti e dolori. Ma egli dirà:

« O mio cuore,
potrai salvare l'intero mondo, per cui tu sei pronto
a sopportare la pena suprema vedendolo inermel! ».

E dicendo a se stesso: « Aho! grande è il dolore che la gente patisce nel mondo. Sopporterò perciò da solo tutto questo dolore per il bene di tutti gli esseri. Che non uno sia più vittima del dolore! » mentre così buddhisticamente si carica del dolore del mondo « non appena detto questo, o monaci, quelle terribili pene d'un tratto disparvero ». A mano a mano che quegli uomini crudeli continuavano a percuoterlo con acuminatissimi coltelli « il *bodhisattva* intensificava i suoi pensieri di pazienza, di tenero amore e compassione verso di loro, e verso Duṣprasaha e il suo seguito ».

Il racconto continua: « I brahmani, vedendo una resistenza così straordinaria, stupivano. Guardandosi in faccia gli uni con gli altri, dicevano: 'Nel passato avevamo soltanto udito dire che il *mahātman* dava anche la sua carne ai mendicanti, senza esitare, per compassione. Ma ora siamo testimoni del suo dono e della sua compassione, mille volte più grande di quanto sapevamo'. Così spaccarono tutto il cranio del *bodhisattva* e cominciarono ad estrarre il gioiello cranico dalla carne del cervello, imbrattandosi del grande fiume del sangue ».

Quando finalmente il *bodhisattva* sembrò esalare l'ultimo respiro, « il sistema cosmico delle tremila grandi migliaia di mondi si scosse tre volte, s'agitò e tremò. La terra mandò fuori un sordo boato... Nelle quattro direzioni apparvero masse di fumo, terribilmente paurose. Ovunque scorrevano meteore, consumando i quarti... Tutti gli abitanti del mondo si terrorizzarono ». Ma accade il miracolo: il *bodhisattva* riprende a poco a poco coscienza, e il suo corpo, dopo un *mantra* incantatorio, ritorna qual'era prima. Tutti i saggi del mondo si recano ad ammirarlo; lo stesso re Duṣprasaha viene a chiedergli perdono, e a farsi suo suddito e « l'intero Jambudvīpa risplende di frutti, fiori, alberi e acque, ricco, prospero, pacifico e abitato da molto popolo ».

Dopo questo episodio impossibile, che in tutto somiglia al precedente meno che per la sua palese artificiosità fabulistica, il racconto si chiude, con la rivelazione fatta dal *Buddha* stesso ai discepoli: « Io stesso fui il grande re Maṇicūḍa, che seguiva la condotta di un *bodhisattva* a quel tempo. Fui io che diedi via il gioiello che era nella mia testa ». « Le azioni, o monaci, che aveva compiuto lo stesso Maṇicūḍa, accumulate e messe insieme, una volta maturate, in realtà agirono su di lui come una piena che produce i suoi effetti... Neanche fra cento migliaia di anni si spengono gli atti. — A tempo debito recano i loro

frutti alle genti ». « *Idaṃ avocad bhagavān. Ātmanas te bhikṣayo bhagavato bhāṣitam abhyānandan. Iti śrī Maṇicūḍāvadānaṃ samāptam* ».

Nel sacrificio identificante di sé con l'altro universale il *bodhisattva* pervenne così alla suprema beatitudine della non-dualità, che è il perfetto Vuoto nirvanico.

* * *

Il discorso si farebbe molto lungo se dovessimo evocare i motivi segreti che certamente stanno dietro questo episodio del testo buddhista. Intanto, come abbiamo accennato, i *rakṣasa* non erano necessariamente, in origine, spiriti; può darsi che fossero trasposizioni leggendarie di uomini e donne delle tribù aborigene che venivano dalla foresta, da cui talvolta sbucavano per impossessarsi di uomini e donne che trascinavano con sé per mangiarli. Se nell'India la pratica è supponibile solo per tempi molto lontani, il costume di tribù che assalgono tribù di altri villaggi a scopo cannibalico è ben conosciuto dagli etnologi, e in certi luoghi, per esempio nell'Amazzonia, sussiste tuttora, come risulta anche da un recente racconto. L'episodio della leggenda non vive nell'aria, ma ha probabilmente dietro di sé una lunga esperienza antica di costumi cannibalici, che nell'antica India tribale è possibile che si verificassero, mentre la pratica antica della patrofagia, il cui motivo etico è comunque elevatissimo, vi è largamente testimoniata.

Se apriamo il testo ormai classico di Ewald Volhard: *Der Kannibalismus*, pubblicato nel 1939 a Stuttgart (Strecker und Schroeder) negli *Studien zur Kulturkunde* fondati da Leo Frobenius e diretti da Edouard Jensen, la cui edizione italiana (Einaudi, Torino 1949) è stata da noi stessi curata e introdotta, leggiamo che il cannibalismo patrofagico era largamente praticato, come in quasi tutta la fascia tropicale del globo, anche in India, come in Persia; Erodoto (IV,34 segg.), Plinio (*Hist. Nat.* VII,II,I), Strabone (IV,5,4) e ancora Erodoto (I,216; IV,26), Strabone (IV,I,5), come anche il primo in III,99 e III,38, riferiscono dei Massageti, Carmani, Issedoni, Derbisci, Caucasic e Caspi, popolazioni persiane, ma anche dei Padei e Kalati indiani; mentre notizie più recenti si hanno della Birmania, dei Gonda, del Tibet. In tutte queste terre viveva il costume di preferire assolutamente la tomba dei corpi viventi a quella della oscura terra, e il destino di essere divorati dagli amici amati e dalla giovane generazione era ritenuto senz'altro desiderabile. Secondo Erodoto, per esempio, i Massageti, tribù scita a nord della Persia, mangiavano i loro familiari defunti, tutte le volte che lo potevano. « Essere fatti oggetto di banchetto » era considerata per i morituri una fortuna, anzi il migliore destino. Se il defunto, che spesso era stato, per sua stessa volontà, ucciso allo scopo di renderlo ancora comestibile, non poteva venire mangiato, cercavano di offrirlo in pasto ad animali; e se neanche questi lo gradivano, veniva affidato alla terra; ma questa era ritenuta la fine peggiore. Tale pratica era ancora diffusa, fino

a tempi recenti, in molte isole dell'Indonesia. Di una di queste — Dragouain, che forse è Sumatra — riferiva Marco Polo (cap. CXLV): « Ma io vi conterò un mal costume c'egli hanno; che quando alcuno ha male, e' mandono per loro indovini e incantatori che fanno per arti di diavolo, e domandano se 'l malato dee guarire o morire. E se 'l malato dee morire, egli mandano per certi, ordinati a ciò, e dicono: 'Questo malato è giudicato a morte: fa' quello che dee fare'. Questi gli mette alcuna cosa sulla gola e affogalo; e poscia lo cuocono; e quando è cotto, vengono tutti li parenti del morto e mangianlo. Ancora vi dico ch'egliiono mangiano tutte le midolle dell'ossa, e questo fanno perché dicono che non vogliono che ne rimanga niuna sustanza... E perciò mangiano tutto; poscia pigliano l'osse, e pongonle in una archetta in caverna sotterra nelle montagne, in luogo che non le possa toccare né uomo né bestia. E se possono pigliare alcuno uomo d'altre contrade, che non si possa ricompensare, si lo si mangiano »⁶. Folco Quilici, nel recentissimo volume: *L'Alba dell'Uomo* (De Donato, Bari, 1974) al cap. *Il Cimitero degli ultimi cannibali*, conferma, per esperienza diretta di un popolo, i Puka Puka della Nuova Guinea, i particolari riferiti da Marco Polo.

Il cui testo può servire di paradigma universale. Si trattava, in tutti questi casi e ovunque, di una forma di cannibalismo sacro, che era fornito di un altissimo contenuto etico, contrariamente a quanto i non informati possono pensarne. La sostanza era sempre la medesima. Meglio del destino della tomba, meglio che essere abbandonati alla putrefazione e ai vermi del terreno, quei popoli antichi, asiatici ed africani, come anche molti dell'America precolombiana, ritenevano splendido destino essere mangiati dai parenti e amici, e in genere dalla nuova generazione, servendo con i propri corpi alle loro vite. Era come una spirale vitale, che si riavvolgeva nelle spirali vitali delle giovani generazioni, ritrasformando immediatamente il defunto nel vivente, mediante un dono che oggi ha di nuovo un pallido confronto nel dono degli organi in morte, come del resto nella gioia del dono del sangue in vita.

Ma esistevano anche i sacrifici spontanei, indipendentemente dall'età e dalla morte prevista, che si svolgevano in molte pratiche rituali di cannibalismo sacro, di cui le più grandiose si ebbero, come è noto, nel Messico; non erano solo prigionieri, talvolta bellissimi, o schiere di bambini, che venivano crudelmente sacrificati per motivi sacri, ma accadeva anche (v. Volhard: op. cit., America centrale) che sacerdoti, nobili e liberi donassero, per supremo voto sacro, in lunghi rituali spontaneamente i loro corpi al popolo, intendendo certamente raggiungere con questo un'agognata altissima mèta di liberazione.

Il gesuita messicano e grande storico del Messico, Francesco Saverio Clavigero, nella sua ampia *Storia antica del Messico*, pubblicata su una grandissima scorta di documenti in lingua italiana a Cesena nel 1786, così racconta di uno degli innumerevoli sacrifici (Libro VI): « Nel se-

6. (BUR) Rizzoli, Milano, a cura di Ettore Camesasca.

condo giorno del primo mese (dell'anno messicano) facevano una gran festa a Tlaloc con sacrifici di fanciulli per tal fine comperati... ». Il primo poi dei grandi sacrifici, il 17 maggio, era dedicato al Dio Texcatlipoca. Dopo sontuosissime feste « facevasi poi il sacrificio della vittima rappresentante il Dio Texcatlipoca. Questa era un giovane il più gentile, e ben fatto di tutti i prigionieri. Sceglievano un anno innanzi, ed in tutto questo tempo andava vestito dell'abito di cotal Idolo: girava liberamente per la Città, ma scortato ognora di buona guardia, e da tutti era adorato, quale immagine viva di quella suprema Divinità. Venti giorni innanzi la festa questo giovane sposava quattro donzelle belle, e ne' cinque giorni precedenti la festa gli faceano lauti pranzi, e gli accordavano tutti i piaceri della vita. Nel giorno della festa conducevano con grande accompagnamento al tempio di Texcatlipoca; ma prima di arrivare, licenziavano le sue mogli. Accompagnava l'idolo nella processione, e venuta l'ora del sacrificio, distendevano nell'altare, ed il Sommo Sacerdote gli apriva con gran riverenza il petto, e gli strappava il cuore. Il cadavere di lui non era, come quello delle altre vittime, gettato giù per le scale; ma portato in braccio da' sacerdoti, ed appiè del tempio decapitato. La testa di lui era infilzata nel *Tzompantli*, dov'erano i teschi delle vittime sacrificate a Texcatlipoca, e le gambe e le braccia cotte, e condite erano imbandite nelle tavole de' Signori. Dopo il sacrificio si faceva un gran ballo... ».

Nel cannibalismo giudiziario, vigente in moltissime regioni del globo (v. Volhard al cap. rel.) il condannato a morte veniva mangiato vivo; e così riassume il Volhard stesso il costume dal volume di Franz Junghuhn: *Die Battaländer auf Sumatra* (Berlino 1847). « L'avversario del condannato, di solito il capo del villaggio stesso, prende il coltello in mano e fa un breve discorso, in cui si ricordano i moventi dell'avvenimento dichiarando all'adunanza che ora è venuto il momento dell'espiazione... A questo discorso a tutti i presenti viene l'acquolina in bocca ed essi sentono l'irresistibile desiderio d'introdurre nel proprio stomaco un pezzo della sua carne, considerandosi dopo ciò al sicuro da ogni sua azione nociva. Queste sono le loro stesse espressioni. Secondo la loro descrizione, il godimento che sentono appagando così la loro vendetta e la tranquillità consolante con ciò acquistata non è paragonabile a nient'altro. Tutti, spronati da quest'istinto, afferrano i loro coltelli. Il *rāja*, oppure l'offeso taglia al condannato un primo pezzo di carne prendendolo, secondo il suo gusto personale, dalla parte interna dell'avambraccio, o anche dalla guancia se questa è ben grassa, lo solleva giubilando e beve con occhi lucidi di voluttà il sangue sgorgante. Poi corre a uno dei fuochi per arrostitre leggermente la sua porzione prima di divorarla; allora tutti i presenti si scagliano sulla vittima sanguinante tagliandole la carne di dosso per arrostitirla al fuoco (molti la mangiano anche cruda o mezza cruda) e divorarla con avidità terrorizzante, mentre le urla spaventose del disgraziato, che con occhi ancora non spenti vede arrostitre pezzi della propria carne, sembrano non commuoverli affatto. Si accarezzano lo stomaco con orribile piacere dimostrandosi soddisfatti.

tissimi dell'ottimo pasto. In generale, dopo otto o dieci minuti la vittima, scarnificata in un centinaio di punti, reclina il capo, e dopo un quarto d'ora è morto. La poca carne attaccata alle ossa viene staccata tutta; poco dopo si sotterra lo scheletro fuori del villaggio. La carne viene mangiata solo con un po' di sale e pepe spagnolo. Con l'uccisione del condannato la festa è finita ».

E' facile notare la somiglianza di questo racconto con quello della leggenda di Manicūḍa, che viene anch'egli divorato vivo.

Le vittime, persino nel cannibalismo profano o comunque punitivo, non dovevano generalmente soltanto soffrire; poteva forse accadere loro ciò che accadde a Manicūḍa, se pure non animati da motivi così elevati. Hans Staden, viaggiatore tedesco del Cinquecento, racconta nella sua *Wahrhaftige Historia* di aver visto un giovane destinato ad essere mangiato da una tribù brasiliana (Tupinamba) — che, del resto, era stato dato prima, secondo il costume, in godimento ad una donna — il quale, quando fu prossimo al sacrificio « führete solche rede, als ob er sollte zur kirmess gehen » (parlava in modo come se andasse ad una festa). Rideva, e rispose con un sonoro sì alla domanda se fosse ben disposto a morire. Del resto, quando Staden stesso, che avrebbe dovuto essere mangiato, venne condotto in presenza delle donne del villaggio, che poi avrebbero sensualmente fatto ludibrio di lui, fu costretto a cantare loro una cantilena: « Ich, euer essenspeise, komme » (Io vostra vivanda, vengo). (È anche riprodotto, nell'originale, il detto nella lingua indigena). E, in fondo, l'idea gioiosa di essere destinato al loro nutrimento, che quelle donne volevano instillare in lui; donne e uomini, che, come Staden stesso racconta, erano molto belli e ben sviluppati.

Quando pubblicammo l'edizione italiana dell'opera del Volhard scrivevamo nella Prefazione queste parole: « Il problema non è di poco momento, se solo si consideri... che alla base della più sublime esperienza occidentale, quella di Gesù, sta nientemeno che la Comunione dell'ultima cena, e la frase del Vangelo giovanneo: ' Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue sta in me ed io sto in lui ' (Giov. VI,57). La somiglianza di questa immagine di sublime amore ed olocausto — che già destò scandalo fra gli ascoltatori di Gesù — e la serena volontà di sacrificio di certe vittime di questi riti cannibalici, è evidente.

« Quali le ragioni di tanta abnegazione immedesimante? ».

« Lasciamo le ragioni teologiche, cioè in fondo razionali e contenutistiche, che vengono dopo; e atteniamoci alla carica emozionale, cioè interiore dell'immagine. Nel mondo occidentale naturalmente l'immagine è vissuta meno crudamente attraverso un'*immedesimazione col cibo* (pane e carne dell'agnello) mentre il più barbaro primitivo offre semplicemente in pasto quel possibile cibo, con cui già siamo immediatamente immedesimati: cioè il *proprio corpo*. Là, con un procedimento che oggi le esperienze metapsichiche rivelano possibilissimo ai sensitivi e agli ipnotizzati, ci si incorpora nel comune cibo, che diventa nell'istante anch'esso il proprio corpo. La signora Reyes, medium psicometra, dice, nel volume di Gustav Pagenstecher, *Percezione Extrasensoriale*: 'Du-

rante la mia catalessi l'oggetto è una parte di me stessa'. Presso i primitivi le cose, non dovendo passare attraverso i freni sociali, vanno semplicemente più spicce ».

« Ma l'intento, anche se talvolta su diverso piano etico, ci sembra evidentemente il medesimo ».

« Qual valore dunque può avere per lo spirito il *darsi in cibo*, cioè in olocausto totale ai corpi amati? ».

Continuavamo: « Si può semplicemente supporre che ognuna di queste vittime entrava in uno stato secondo, una condizione di estasi, liberatrice dalle catene della personalità e dell'io, la quale, tolte le apparenze singole ed esteriori, la immetteva nel puro oceano, nell'energia fondamentale, che è comune denominatore di tutta la vita, e a cui quindi è completamente indifferente ormai il farsi questo o quello ».

« L'esperienza dovette avere valore interiorizzante, superatore dell'angoscia che risiede nel limite dell'esistenza intellettiva singola e finita. Un valore quindi immedesimante, attraverso l'olocausto alle vite di alcuni uomini, con la vita totale che tutti fa essere: con quel sentimento, energia, tensione, ritmo, che di fuori non si vede, ma che anima tutti i corpi, ed è tutto e indiviso sempre in tutti... Compiere quell'atto significa infatti semplicemente abolire lo spazio che separa la vittima dall'altro vivente, che mi è davanti come non-io, e accettare — volente o nolente — di farmi quell'altro essere, non più immagine esteriore e di carne quale io lo vedo coi sensi personali che si spengeranno, ma dall'intimo della sua stessa tensione vitale, cioè della sua anima ».

« Certamente, se il processo si continua a considerare dall'esterno può significare una semplice trasformazione della materia del mio corpo in materia esterna dell'altro corpo, di un fango in un altro fango. Senonché questa non è affatto la realtà interiore del processo, sentito emozionalmente ».

« La quale è appunto soltanto questo cessare violento e dolce di stare di faccia al mondo; e immergersi invece in una parte di esso, facendosi — come è a ognuno il suo corpo dall'interno — la sua interiore tensione stessa, dopo essersene fatto schiavo assoluto. E la sua interiore tensione è poi senza più limiti l'intero suo mondo, vissuto dalla base sorgiva dell'esistenza ».

« Per una logica poi inderogabile, una volta penetrati, come per un foro, in un punto del mondo — il vivente fratello che mi divora — si è implicitamente penetrati nella vita interiore di tutto il mondo, poiché è abolita la *posizione dirimpetto*, e si è trapassati nella *posizione interiore*; come dire che, immersi in un'onda del mare si è praticamente sott'acqua, e quindi in comunicazione diretta con tutta l'interiorità del mare ».

« Quest'immersione equivale dunque, e realizza in modo drammatico e pienamente calzante l'aspirazione di ogni mistica e di ogni poesia; che consiste appunto nel farsi l'interno dell'oggetto amato o contemplato ».



Professors S. K. Chatterji, G. M. Bongard-Levin, O. Botto, V. Raghavan, L. Sternbach.



Professors S. K. Chatterji, G. M. Bongard-Levin, O. Botto, V. Raghavan, L. Sternbach.

« Si comprende allora l'intensa voluttà di questa esperienza ».

Concludevamo: « L'orrore della tomba, come fredda e morta cosa in cui è orrido trasmutarsi, e la bellezza vitale delle tombe viventi — i corpi degli altri — completano il quadro psicologico di questo grandioso, terribile tentativo di negare l'orrore della morte nella vita ».

Aggiungeremo che, per virtù dell'analisi che l'intelletto civilizzato opera permanentemente sulla realtà, il cibo, quantunque sia palesemente il fondamento di ogni vita e ciò di cui unicamente siamo fatti, è stato paurosamente svilito nella sua dignità, una volta separati la materia dallo spirito e il nutrimento da colui che si nutre, nel quale è invece palese che continua e risorge. La vicenda fisiologica del cibo è apparsa, così, repugnante, indegna di essere subìta. Il cibo, quantunque sia la prima e l'ultima cosa che tutti continuamente cercano, senza di che neanche sarebbero vivi, è stato così svilito, e il destino di servire di nutrimento ad altri è apparso volgare, puramente materialistico, repugnante e indegno dell'uomo, e riservato alle bestie e ai vegetali, esseri inferiori.

Ma il pensiero primitivo, di cui quello del *Vedānta* indiano è in fondo una sublimazione, è fondamentalmente monistico, e compone in unità assoluta — prima di ogni analisi distintiva, che influenzerà tutta la filosofia delle culture occidentali — le separate visioni materialistiche e idealistiche, entrambe fondamentalmente illusorie nel far prelevare un aspetto della realtà a scapito dell'altro. Solo Ludwig Feuerbach, in occidente, tentò di ricordare, per primo, agli uomini che « L'uomo è ciò che mangia », valendosi nel titolo di un gioco linguistico tedesco. Non dovrebbe quindi tenere a vile ciò da cui nasce, come dalla propria madre, e di cui è composto interamente, ma rispettare le creature di cui è costretto a nutrirsi, e sentire anzi l'altissima dignità del sacrificio del cibo in ogni momento dell'esistenza.

Ma già la *Taittirīya Up.* aveva detto: « Non bisogna disprezzare l'alimento — tale è il precetto ». E: « Dall'alimento nascono le creature: — quelle che si trovano sulla terra — vivono solo di nutrimento — e alla fine ad esso ritornano ». « Poiché il nutrimento è il primo degli esseri ⁷ — perciò esso è chiamato medicina universale. — E in verità; ottengono ogni alimento — coloro che onorano il *brahman* come nutrimento, — perché il nutrimento è il primo degli esseri, — esso è chiamato la medicina universale (*sarvaśadha*). — Le creature nascono dal nutrimento — gli esseri crescono grazie al nutrimento, — esso è mangiato, — esso è mangiato ed esso mangia le creature, — ed è perciò che lo si chiama

7. « *Jyaiṣṭham* », può significare egualmente il più antico, come il più eccellente. V. anche la decisa affermazione in *Maitry Up.* (III, II sgg.) « *paraṇi vā etad ātmano rūpaṇ yad annam, annamayo hy ayaṇ prāṇo 'dha* ». Suprema è la forma dell'*āman* che è il cibo, poiché il *prāṇa* stesso ne deriva; se non si mangia, continua il testo, non si pensa, non si ascolta ecc. Se invece si mangia, continua la *śruti*, si pensa con pieno vigore, ecc. Il testo di Feuerbach, sopra ricordato, reca il titolo: *Das Geheimnis des Oppers, oder der Mensch ist, was er isst*, Leipzig, S.W., 1860.

nutrimento ». Dunque il cibo è anch'esso il *brahman*; e comprendiamo allora meglio quei sacrifici in cui la vittima, spesso umana, veniva adorata come il Divino stesso e poi mangiata.

Ci sembra che quanto dicemmo in quell'introduzione lontana, prima assai di conoscere questi testi sanscriti, corrispondesse perfettamente ad essi. E che dunque le esperienze dell'antropofagia mondiale, da cui — come del resto da caute riflessioni fondamentali del Volhard sparse nella sua opera — traevamo quelle conclusioni, possano fare luce completa sul significato recondito, filosofico e psicologico, dell'*avadāna* buddhista, che non è un capriccio mistico, ma una visione saldamente fondata sulle più alte intuizioni dell'induismo, soprattutto vedantico, e del buddhismo. E' evidente che questo testo, più ancora dei *jātaka*, per es. della lepre o della tigre, esprime in misura estrema e addirittura sublime, una volta decifrati, tutti quei motivi, e l'alta liberazione che ne consegue. Si tratta della *mahābodhi* suprema raggiunta attraverso il rito più estremo possibile di liberazione dall'*ahamkāra*: il *dānam param* in nutrimento della propria vita (*jīvātman*) all'altrui vita, il *parāmaparivartana*.

* * *

Non v'è dono più grande, dice Gesù nel Vangelo di Giovanni, di quello di colui che dà la propria vita per la vita dei suoi amici. E sarebbe superfluo ricordarne il momento del dono supremo e assoluto di sé sulla mensa dell'ultima cena. Quello che tutti coloro che amano intensamente vorrebbero vivere, ma non vivono quasi mai interamente perché si donano anche interiormente soltanto per contatto e abbraccio, egli realizzò completamente annientando la propria vita e il proprio corpo negli amici amati.

Ma si può scendere, concludendo, dalla vertigine delle vette, per coglierne la radice psicologica che affonda in un segreto molto umano, riportando il brano di una lettura che un giovane sensibile e amoroso di una missione cattolica dell'Amazzonia scrisse all'amico scrittore Tobias Schneebaum, e da questi è riportato nel racconto: *Keep the River on the Right*, tradotto recentemente in italiano⁸. La lettera giunse nelle mani del destinatario quando l'autore, che si era recato da solo nella foresta presso una tribù quasi sconosciuta, era stato ucciso e mangiato. Nel punto decisivo diceva: « Il fatto è che ho sempre desiderato di essere utile in qualche modo e francamente avrei preferito esserlo da

8. Con il titolo: *Sono stato un cannibale* (trad. di Vito Messana) ora nei pockets Longanesi, Milano, 1974. Il giovane si chiamava Manolo; pag. 162 e sgg. Era molto sensuale, e intratteneva rapporti intimi con i giovani indigeni, abituati a dormire in ammucchiata fra loro. Altrove aggiunge nella lettera all'amico: « Io volevo te: volevo possederti in me, ti volevo per darmi a te, al punto che avrei persino potuto mangiarti mentre tu mi guardavi farlo. Penso all'amore che ho da dare al mondo ».

un punto di vista amoroso, sensuale, quasi al modo in cui il corpo di Cristo viene usato nella comunione. Vorrei essere capace di riempire gli animi di amore. Tanto per cambiare, invece di essere sempre qualcun altro a suscitare in me l'amore, voglio essere io a riempire completamente qualcuno d'amore, anche se questo vuol dire che il mio corpo e il mio sangue devono entrare in un altro corpo. Non mi è facile dirti questo, perché non è facile pensare alla conclusione che cerco. Ho me stesso e ho uno scopo, ma è la strada che conduce a questo scopo che mi preoccupa. Ho sognato che il mio corpo veniva mangiato da uomini, e questo mi entusiasmava in modo così indescrivibile che ho avuto un orgasmo, prima di realizzare cosa stesse accadendo dentro di me ».

Le parole di quel giovane presago del sacrificio sembrano una risonanza lontana del testo buddhista, ove il divino si fonde indissolubilmente con l'esperienza umana dell'amore. E' un documento che conserva il suo pieno valore di testimonianza anche se fosse soltanto un'invenzione letteraria.

A sigillo, ancora una volta sublime e più che umano, di questo pensiero, possiamo mettere, se pure fuori argomento, i nomi luminosissimi del polacco beato padre Kolbe e del carabiniere italiano Salvo D'Acquisto, che, ancora in recenti anni di turbine, in un pieno e supremo *parātma-parivartana* scambiarono veramente la propria vita con la vita altrui.

Questa generosità sublime non è dunque soltanto una favola.